

Carles LLINÀS PUENTE

Probablement no és del tot inexacte afirmar que la major part dels esforços pensants fets al voltant de la fe cristiana, des de la patristica passant per la teologia monàstica medieval, l'escolàstica i la reflexió creient moderna, sempre han estat i són *també*, en una o altra mesura i entre altres coses, intents de *recentrament*. Els factors de «distracció», introduïts pels diversos principis d'importància social o cultural de cada època, són innombrables. La qüestió, doncs, de fer perceptible de la manera més nítida possible el nucli vinculant de la fe –allò que alguns, recentment, i sense poder evitar els seus propis condicionants, n'han dit de vegades «l'essència del cristianisme»– és una de les «constants» dels darrers dos mil anys. Potser fins i tot ja els textos del Nou Testament admetrien, si més no en part, aquesta caracterització. En qualsevol cas, i sens dubte, això que aquí en diem «el pensament religiós rus dels segles XIX i XX» podria constituir un bon exemple d'aquesta mena d'intents, ara en el context de la modernitat tardana, i amb independència de l'èxit que uns o altres atribueixin als seus plantejaments concrets.

Per tal de fer més intel·ligible el que acabem de dir, i amb l'objectiu d'orientar-ho en darrera instància al cas d'autors russos com els estudiats en les aportacions d'aquest número de *Comprendre*, partim d'un exemple ben occidental que ens permeti de destacar, ni que sigui per contrast, els aspectes més específics del nostre «objecte». Vet ací la primera frase d'un important llibret de Hans Urs von Balthasar (*Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963, pàg. 5; *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 1988, pag. 9): *Was ist das Christliche am Christentum?*, val a dir: «Què és el cristià en el cristianisme?», en el sentit de: «Quin és l'element més concretament i definitivament cristià del cristianisme?». En un altre text fonamental per a comprendre el projecte i les ambicions de l'esforç balthasarià (*Primera mirada a Adrienne von Speyr*, Madrid: Ediciones San Juan, 2012, pàg. 58-59) hi trobem alguna cosa de semblant, ara atribuïda al paper de l'autèntica mística en l'Església, en el context de la qual vol presentar la vida i l'obra d'Adrienne von Speyr, indispensable per a entendre la seva pròpia producció escrita: «l'autèntica mística cristiana i eclesial (i n'hi ha de falses arreu) és essencialment una carismàtica. Val a dir, un servei assignat per Déu (Rm 12,3-6) per a tota l'Església [...], no per a produir excrescències teològiques perifèriques ni “capelles laterals” en la catedral de la teologia vigent, sinó, ben al contrari, per a un *aprofundiment i revitalització centrals*. Aquest servei eclesial comença ja amb la mística de sant Pau i travessa els segles sense interrupció, al llarg dels quals se'ns presenten figures com Benet, Gregori el Gran, Bernat, Tauler, Gertrudis, Caterina de Siena, Ignasi, Maria de l'Encarnació, Francesc de Sales, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinitat... per assenyalar

només alguns noms a l'atzar. A aquests carismàtics els fou assignat el servei de revifar el foc del nucli central de la fe sota l'alè de l'Esperit Sant. Si en la vida i en l'obra d'Adrienne existeix alguna cosa de significativa, aleshores és aquesta revitalització medul·lar de la revelació cristiana».

Expressions d'aquesta mena no són excepcionals ni en Balthasar ni en molts dels teòlegs i altres pensadors cristians de totes les confessions al llarg del segle XX. No resulta estrany a aquesta homogeneïtat el fet relativament accidental de la publicació, l'any 1841, del llibre de Feuerbach *Das Wesen des Christentums*, ni, encara menys, la d'altres obres col·locades sota el mateix rètol, com són sobretot les conferències pronunciades per Adolf von Harnack a començaments del segle XX, i de les quals ara disposem en català (*L'essència del cristianisme*, Pòrtic: Barcelona, 2010). La guerra contra les diverses versions «liberals» del centre del cristianisme no és aliena a molt del que han produït autors com Odo Casel (vegeu, per exemple, l'inici del segon capítol del seu clàssic: *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1960, pàg. 25), Oscar Cullmann (*Christ et le temps*, París: Delachaux & Niestlé, 1947, pàg. 9) o Serguei Bulgàkov (*La Sagesse de Dieu*, Lausana: L'Age d'Homme, 1983, pàg. 13), per posar-ne només tres exemples, un de cadascuna de les principals confessions cristianes.

Si retornem provisionalment a l'obreta de Balthasar abans esmentada (*Glaubhaft ist nur Liebe*), se'ns formula allà explícitament que el punt central de la fe cristiana, val a dir, la manifestació de l'amor trinitari en el disseny creador, redemptor i recapitulador que té lloc a través de les paraules i les accions de Crist en la seva vida terrenal, i sobretot en la seva Passió, la seva Resurrecció i la seva Ascensió a la dreta del Pare, té en si mateix l'índex principal de la seva credibilitat, en la mesura que es capta precisament com a introducció de l'obra extradivina en el corrent de l'*agapé* de la vida mateixa del Déu que és Pare, Fill i Esperit Sant. L'afirmació, que en si mateixa difícilment podria ser discutida des d'un punt de vista teològic, té però un abast també polèmic que no podem ni volem entrar a sospesar; cal només que l'entenguem mínimament, perquè ens pot ajudar a presentar ara algunes de les especificitats «russes» que ens interessa remarcar: «sols l'amor és digne de fe» no és una cosa que Balthasar es limiti a constatar des d'una certa «neutralitat» teològica, sinó més aviat la denúncia de les dues «reduccions» que haurien dominat, des de l'antiguitat cristiana i l'Edat Mitjana fins a l'època moderna, la presentació del nucli vivent de la fe cristiana, l'una sobretot al llarg del primer mil·lenni i escaig, i l'altra més aviat durant els darrers segles. Ell mateix les anomena, respectivament, la «reducció cosmològica» i la «reducció antropològica». No podem entrar ara en detalls, ni en l'exactitud de les remarques balthasarianes, ni en les justificacions relatives d'aquestes presumptes reduccions, com tampoc en la asimetria existent –segons Balthasar– entre elles, en les seves transicions o en els motius últims i penúltims de la seva relativa obsolescència històrica i teològica.

Admetem-la senzillament com a hipòtesi de treball: no és del tot implausible que en l'arc que va dels Pares de l'Església als darrers clàssics de l'Escolàstica medieval, el motiu

conductor que hagués regit la presentació del nucli de la fe podria haver estat el de l'evidència de la continuïtat existent entre la revelació del Déu U-i-Tri en Crist i la glòria de la manifestació divina en un cosmos que ja els pagans, per més que hagués de ser ambiguament, havien tematitzat explícitament. El cristianisme s'hauria limitat, d'acord amb aquesta perspectiva *premoderna*, a proporcionar-li a aquesta visió d'un cosmos diví el punt central que li mancava, disposant els components de la cosmologia filosoficoreligiosa antiga a la manera en què els metalls nobles i les pedres precioses podrien bastir una rica custòdia al voltant de l'humil fragment del pa eucarístic: la glòria del cosmos seria la prova i la millor missatgera de la glòria del Crist i de l'amor trinitari vessat en l'economia salvífica. Exhaustiva –per molts motius de valor desigual– l'evidència d'aquesta «mediació» cosmològica, fou comprensible que la consciència creient girés vers la interioritat de l'home mateix... En qualsevol dels dos casos, però, el perill d'aquestes perspectives del centre a través d'una o altra «mediació» (cosmològica o antropològica) és que la mediació, justament, distregui del centre i concentri sobre si mateixa una atenció excessiva: que les belleses de la custòdia, siguin «externes» o «internes», acabin remetent només a si mateixes.

Deixem de banda en què consistiria en darrera instància la proposta balthasariana que s'amaga al darrere d'aquestes observacions, ni si tindria gaire sentit àdhuc teològic una presumpta entrada en el centre de la religió del Verb *encarnat* tan «pura» que arribés a voler prescindir enterament de les dades creacionals. No pensem que Balthasar hagi d'apuntar per força i amb totes les conseqüències en aquesta direcció. En qualsevol dels casos, una forma intuïtiva de copsar alguns dels trets més propis i remarcables de la filosofia religiosa russa a partir de tot l'anterior seria la següent: es tractaria precisament amb aquests autors d'un esforç –al qual cadascun d'ells afegiria els seus accents personals– per tal de situar-se en el centre vivent de la fe *sense renunciar alhora ni a una cosmologia teològica* profundament arrelada en la tradició i capaç de dialogar simultàniament sense complexos amb la ciència moderna, *ni a una antropològia teològica* d'inspiració profundament bíblica, perllongada de forma natural en una *sociologia teològica* d'alè igualment escripturístic i patristic, i capaç també de mesurar-se sense sentiments d'inferioritat amb les aportacions i els excessos dels subjectivismes més típicament moderns. Que el lector no s'imagini el que no diem: les ratlles precedents ni tan sols insinuen que la filosofia religiosa russa «resolgui» tots els «problemes» i que no pateixi de les seves pròpies esquerdes, ferides i insuficiències. Simplement afirmem: 1) els elements subratllats formen part principal de l'intent d'aquests pensadors; 2) aquests mateixos elements no solen donar-se units de la mateixa manera i amb la mateixa intensitat a Occident; 3) en conseqüència, poden ser-nos útils de cara a copsar-ne ara el rostre més peculiar; 4) així mateix, i sens dubte, faríem bé des de les nostres latituds atenent *també* en una o altra mesura a les seves idees i requeriments.

Una obra clàssica, i amb una perspectiva genèricament positiva sobre el fenomen del pensament religiós rus, la trobem en la història de la filosofia russa de Basile Zenkovsky

(*Histoire de la philosophie russe*, 2 vol., París: Gallimard, 1953, 1955). En el seu segon volum el lector interessat pot trobar-hi presentacions compactes i intel·ligents si més no de tres dels autors aquí estudiats: Semion Frank (pàg. 414-436), Pàvel A. Florenski (pàg. 439-456) i Aleksei F. Losev (pàg. 394-400). Per a una versió crítica igualment clàssica del que significa teològicament la filosofia religiosa russa, des del punt de vista sobretot d'una proposta global i potent de renovació patristica, cal remetre a Georges Florovsky (*Les Voies de la théologie russe*, Lausana: L'Age d'Homme, 2001, original rus de 1937), tot recordant igualment la dura polèmica que enfrontà Vladimir Lossky amb el P. Serguei Bulgàkov. Tant Florovsky com Lossky discuteixen principalment les dependències excessives d'aquesta filosofia russa respecte de l'idealisme alemany, les seves tendències gnostitzants i el seus ambigus arrelaments en els subsòls mítics pagans en general, i eslaus en particular. Amb independència, però, de les valoracions teològiques o d'altra mena que hom pugui arriscar a propòsit de les tesis d'aquests autors, cal consignar una dada que sens dubte sorprèn (i ha de sorprendre) el lector occidental, i que per aquest mateix motiu pot resultar ara i aquí informativa: podríem parlar, recordant un passatge del volum III de la *Història de la teologia cristiana* d'E. Vilanova referit a Berdiàiev (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya/Editorial Herder, 1989, pàg. 574), de la grandiosa tendència a la *indistinció dels objectes formals* característica de la filosofia religiosa russa, val a dir, de la immensa i riquíssima capacitat d'aquests pensadors per a conjurar, al costat dels temes més poderosament especulatius de la tradició filosòfica europea –tractats amb un rigor extrem–, les dimensions morals, religioses, culturals i, de vegades, fins i tot folklòriques, més vivents i concretes. No és habitual entre els pensadors «estrictament» occidentals que hom pugui, per exemple, unir les reflexions més metafísiques i abstractes sobre la matèria primera amb el record de l'enterrament de la pròpia mare, de manera que simultàniament se'ns evoqui –amb el substrat *hýlic* de tota la creació– la mare Rússia, la mare de tots els homes (Eva) i la mare de Déu (Maria), dins d'una obra que duu per títol un *motto* de la Litúrgia de Sant Joan Crisòstom, etc. La conjunció d'especulacions lògiques, ontològiques, ètiques, polítiques i fins i tot econòmiques o matemàtiques de la més alta qualitat intel·lectual, entre elles i amb elements procedents dels estrats cristians i precristians més profunds i gairebé inarticulables de la vida individual i col·lectiva, connectats alhora amb motius litúrgics, ascètics, místics, iconogràfics i dogmàtics immediats a la consciència religiosa de l'Ortodòxia, tots ells enllaçats amb un grau de vivacitat extraordinari, donen com a resultat un tipus d'obres fins i tot plàsticament i estructuralment polifòniques i multivoques del tot inusuals en les nostres contrades. Per més que la seva recepció a Occident no hagi deixat de créixer probablement des de la gran migració russa provocada per la Revolució d'Octubre, els equívocs i els malentesos, inevitables, s'han multiplicat i encara som lluny de la possibilitat d'una integració positiva i creativa, per més urgent que ens resulti potser sobretot als occidentals. Permetem-nos, per acabar aquesta part de la nostra presentació, d'esmentar el cas de Louis Bouyer com un dels exemples més relle-

vants d'una forma d'acollida de l'Ortodòxia oriental, del pensament religiós rus i, en particular, de la sofiologia russa, en la teologia occidental (catòlica) del segle XX, vertaderament «ecumènica» –val a dir, capaç de reconèixer, sense caure en descomposicions interculturals i religioses, allò que els altres tenen de més clar i de més ben *conservat* que no pas nosaltres.

Anem ara als textos concrets d'aquest número de *Comprendre*. Les cinc contribucions que es publiquen per primer cop en la nostra revista són autènticament significatives tant pels seus autors com pels seus temes.

Trobem, en primer lloc, l'article de la Dra. Gogotishvili sobre l'antropologia religiosa de M. M. Bakhtín (1895-1975). Des dels anys 60-70, l'obra d'aquest peculiar teòric de la literatura, lingüista, filòsof del llenguatge i de la cultura, etc., ha estat objecte d'una recepció molt important, tant a Europa (sobretot a França) com als Estats Units. Tanmateix, els paràmetres de la seva interpretació més aviat han respost a les circumstàncies d'un Occident en ple procés de pèrdua de punts de referència. L'article de la Dra. Liudmila A. Gogotishvili –*Senior Research Fellow* del Departament d'Història de les Doctrines Antropològiques de l'Institut de Filosofia de l'Acadèmia Russa de les Ciències (<http://eng.iph.ras.ru/gogotishvili.htm>), internacionalment reconeguda com una de les millors coneixedores del pensament religiós rus i, en particular, del pensament i l'obra de Bakhtín i Losev–, centrant-se en un dels primers textos de Bakhtín (*Vers una filosofia de l'acte ètic*), col·loca les preocupacions antropològiques d'aquest pensador en el context de la filosofia europea del primer quart del segle XX i, sobretot, les hi restitueix el rerefons religiós (per ser més exactes: cristològic) original. Posem en relleu agraïdament que disposem d'aquest article en castellà gràcies a la difícil tasca traductora de la Sra. Esther Arias Valor i a la generosa subvenció del Sr. Juan José Bruguera, president del Patronat de la Universitat Ramon Llull.

L'article del Dr. Joaquín Maristany del Rayo, professor de la Universitat Autònoma de Barcelona i un dels primers (i durant força temps potser l'únic) especialistes catalans i espanyols en la filosofia religiosa russa, toca un dels aspectes més decisius pel que fa a la correcta intel·lecció dels autors d'aquest corrent: la seva recepció i assimilació –alhora positiva, complexa, tensa i crítica– de la gran tradició platònica. La densitat del treball «Platón en P. Florensky y A. Losev» del Dr. Maristany –fruit d'una recerca que tingué lloc a cavall entre Barcelona, Sant Petersburg i Moscou, poc abans dels problemes de salut que li han reduït la visió en més d'un 95%– respon amb exactitud als apassionants, rics i multidireccionals entrecruaments de mite antic, platonisme, cristianisme i altres elements en el marc del pensament d'autors com Pàvel A. Florenski (1882-1937) i Aleksei F. Losev (1893-1988), i en les relectures que aquest segon féu del primer. Pel que fa a la preparació d'aquest treball per a la seva publicació, hem pogut comptar amb la competent i desinteressada col·laboració d'un exalumne del Dr. Maristany, el Sr. Jordi Hernando, a qui ho agraïm especialment, sobretot tenint en compte que es troba a les portes de defensar (a Milà) la seva tesi doctoral en Filosofia.

El Dr. Francisco José López Sáez, en tercer lloc, és sens dubte en aquests moments el millor coneixedor espanyol de l'obra i el pensament de Pàvel A. Florenski. Capellà de la diòcesi de Ciudad Real, el Dr. López Sáez començà els seus estudis filosòfics i teològics al Seminari Major d'aquesta ciutat, els continuà a la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) i els culminà al Pontifici Institut Oriental de Roma. Fou en aquesta ciutat que finalment defensà la seva tesi doctoral sobre Florenski, actualment publicada a Ediciones Monte Carmelo de Burgos. També va assistir a les lliçons de professors com H. Vorgrimler i J. B. Metz a Alemanya. Actualment imparteix cursos de Teologia dogmàtica, Ecumenisme i Literatura cristiana al Seminari Major de Ciudad Real, així com a l'Institut d'Espiritualitat de la Facultat de Teologia de la Universidad Pontificia de Comillas (Teologia espiritual sistemàtica, Història de l'Espiritualitat i seminaris sobre qüestions interdisciplinàries relacionades amb la teologia, l'espiritualitat i la literatura de les Esglésies Orientals). Des de fa més de deu anys forma part del Consell Assessor d'Ediciones Sígueme, de Salamanca, on ha promogut l'aparició de successives traduccions de textos d'espiritualitat i de filosofia religiosa russa, dels quals en destaquem ara i aquí, sota la seva responsabilitat directa com a traductor i editor, la versió de l'obra capital de Pàvel A. Florenski, *La columna i el fonament de la veritat*, que en el seu moment vam ressenyar a *Comprendre*. El seu article «*Es, ergo sum. Invocación, liturgia y deseo en la Filosofía del Culto de Pável Florenski*» ens presenta per primer cop en castellà un grup important de textos de Florenski, introduint-nos de la millor manera possible en la Filosofia Litúrgica d'aquest admirable pensador i creient del segle XX.

El Dr. Manuel Abella, al seu torn, és doctor en Filosofia per la Universidad Complutense de Madrid i professor d'ensenyament secundari. Ha treballat com a professor col·laborador de diverses institucions i en l'actualitat col·labora amb l'*Escuela de Filosofía* i amb l'*Instituto de Humanidades Francesco Petrarca* de Madrid, on imparteix anualment un curs sobre Història de l'Humanisme Renaixentista i un altre sobre Història de la Cultura Russa. Ha publicat diversos llibres i articles sobre qüestions de teoria del coneixement, fenomenologia i història de la filosofia. Domina el rus i l'alemany, llengües de les quals ha traduït al castellà, per a segells editorials com Trotta, Encuentro o Sígueme, nombroses obres d'autors entre els quals cal comptar Hanna Arendt, Gershom Scholem, Eric Voegelin, Hans Kelsen, Carl Gustav Jung, Franz Brentano, Edmund Husserl, Rudolf Otto i Vladímir Soloviov. Està a punt de sortir a Ediciones Sígueme la seva traducció del primer llibre de Semion Frank (1877-1950) que, segons les nostres informacions, existirà en llengua castellana. El treball del Dr. Abella «*La idea de omniunidad en la obra de Semión Frank: una lectura de El objeto del saber*» sintetitza amb coneixement i detall, al voltant del motiu sofiològic clàssic de l'«omniunitat», els temes principals d'una de les obres centrals de Frank, originalment publicada l'any 1915. La convergència dels motius platònics més clàssics amb molts dels interessos i dels corrents de la filosofia moderna i contemporània no és un dels trets menors del «pensament religiós rus», com ja dèiem més amunt.

Com a text final tenim la nota crítica «L'Uno e la cosa. Henologia e simbolo-nome nel pensiero di A.F. Losev», obra d'una avantatjada estudiant de doctorat de la Universitat San Raffaele de Milà, Janna Voskressenskaia. L'autora ja ha escrit diversos articles sobre el pensament religiós del seu país, i en aquests moments prepara la seva tesi a l'esmentat centre italià, tesi que té per objecte l'Edat de Plata de la filosofia religiosa russa.

Esperem haver contribuït, amb aquest número de *Comprendre* i des del Grup de Recerca Consolidat «Filosofia i Cultura» de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, a facilitar que els nostres lectors accedeixin a un món sense el qual alguns pensem que Europa continuarà sent coixa, i que tots plegats puguem esdevenir espiritualment i intel·lectualment una mica menys pobres del que molts dels actuals estaments amb responsabilitats pedagògiques i culturals a casa nostra semblen entestats a condemnar-nos.

Carles LLINÀS PUENTE

Facultat de Filosofia
SGR «Filosofia i Cultura»
Universitat Ramon Llull